

„Ihre Wahrheit hat die alttestamentliche Religion nur in der Zukunft“

Schellings religionsgeschichtliche Deutung des Judentums

Christian Danz

Schellings religionsgeschichtlicher Einordnung und Deutung der alttestamentlichen Religion wurde bislang von der einschlägigen Forschung kaum Aufmerksamkeit geschenkt.¹ Das mag daran liegen, dass dessen Ausführungen zum Judentum in seinem philosophischen Gesamtwerk eher randständig sind. In den religionsphilosophischen Passagen der frühen Identitätsphilosophie um 1800 kommt die israelitische Religion faktisch nicht vor. Auch in dem Spätwerk, welches sich explizit und äußerst materialreich der Religionsgeschichte zuwendet, ändert sich an diesem Gesamtbild nichts Wesentliches. Die *Philosophie der Offenbarung* widmet der alttestamentlichen Religionsgeschichte lediglich wenige Seiten, die zudem im Kontext der durch die vorangehende Interpretation des Prologs des Johannesevangeliums aufgeworfenen Frage nach der Präexistenz derjenigen Potenz stehen, die schließlich in eine ausführliche Explikation des Gedankens der Menschwerdung Gottes, also in ein christologisches Thema, einmündet.² Die in dem Spätwerk ausgeführte religionsgeschichtliche Konstruktion, die, wie von Schelling betont wird, auf ein philosophisches Begreifen der Offenbarung zielt,³ scheint der alttestamentlichen Religion lediglich eine Übergangsfunktion auf dem Weg hin zum Christentum einräumen zu können. Ganz in diesem Sinne werden jedenfalls die diesbezüglichen Ausführungen zusammengefasst, wenn es heißt, die israelitische Religion sei „nichts Positives“, sie könne „nur als vervollkommnetes, gesteigertes Heidentum oder als potentiell christliches Christentum bestimmt werden“.⁴

Mit der eben angedeuteten eher negativen Einschätzung der alttestamentlichen Religion ist allerdings noch nicht alles gesagt, was über Schellings religionsgeschichtliche Konstruktion zu bemerken ist. Andernfalls würde es sich auch

¹ Eine explizite Erörterung hat das Thema lediglich in dem Beitrag von Kravitz (2015), 397–423, gefunden. Vgl. aber auch Tillich (1998), 220–224.

² Vgl. Schelling (1992), 481–521; Schelling, SW XIV, 119–151. Zu Schellings Deutung des Johannes-Prologs vgl. Danz (1995), 21–39.

³ Vgl. Schelling, SW XIV, 6. 30 f.

⁴ Schelling, UfO, 520.

kaum lohnen, die Themenstellung ‚Schellings religionsgeschichtliche Deutung des Judentums‘ weiter zu verfolgen. Um das jedoch auf eine angemessene Weise beleuchten zu können, muss der problemgeschichtliche Hintergrund seiner Ausführungen zum Alten Testament ebenso in den Blick genommen werden wie dessen frühe Tübinger Studien zu Fragen und Problemen der alttestamentlichen Exegese. Bekanntlich wendet sich schon die Magisterdissertation vom September 1792 der biblischen Urgeschichte zu.⁵ Bezieht man zudem die in dem Nachlass des Philosophen aufbewahrten Tübinger Studienhefte mit ein, die zum Teil inzwischen publiziert worden sind,⁶ dann ergibt sich ein differenzierteres Bild der alttestamentlichen Religionsgeschichte vor dem Hintergrund der zeitgenössischen Kontroversen.

Damit ist das Thema der nachfolgenden Ausführungen umrissen. Im ersten Abschnitt ist Schellings frühe Deutung der israelitischen Religion im Kontext der Debatten über das Alte Testament am Ende des 18. Jahrhunderts darzustellen. Der zweite Abschnitt widmet sich den systematischen und methodologischen Grundlagen von Schellings Religionsphilosophie in dessen identitätsphilosophischen Schriften sowie den späten Vorlesungen über *Philosophie der Mythologie* und *Philosophie der Offenbarung*. Im abschließenden dritten Abschnitt ist Schellings Deutung der alttestamentlichen Religion nachzugehen, wie sie dieser in der *Philosophie der Offenbarung* ausgeführt hat.

1. Die Erfindung der Religionsgeschichte, oder: Schellings frühe Deutung der mosaischen Religion

Als der 15-jährige Schelling zum Wintersemester 1790/91 mit einer von seinem Vater erwirkten Sondergenehmigung an der Universität Tübingen mit dem Studium begann, vollzogen sich in der protestantischen Theologie geradezu dramatische Umbrüche. Im Folgenden können diese nicht im Detail nachgezeichnet werden, ich beschränke mich auf einen grundlegenden Aspekt.⁷ Er betrifft die Auflösung des altprotestantischen Schriftprinzips, also die Geltungsgrundlage der protestantischen Theologie durch die Etablierung der historisch-kritischen Methode am Ende des 18. Jahrhunderts. Durch die damit verbundene Historisierung der Bibel traten Altes und Neues Testament zunehmend in einen Gegensatz. Dieser resultiert im Wesentlichen daraus, dass die Geltung des Christentums vor dem neuen Hintergrund einer historischen Betrachtungsweise der biblischen Schriften nicht mehr mit dem traditionellen Weissagungsbeweis begründet wer-

⁵ Schelling, AA I,1, 59–100.

⁶ Vgl. Schelling, AA II,3; AA II,4; AA II,5.

⁷ Ausführlicher zu den Religionsdiskursen im 18. Jahrhundert vgl. Danz (2016). Vgl. auch Hirsch (1949); Reventlow (2010).

den konnte. Die Neubestimmung des *sensus verborum* sowie der *intentio auctoris* in den hermeneutischen Konzeptionen von Hugo Grotius,⁸ Antony Collins⁹ und anderen führte den Zeitgenossen vor Augen, dass die Aussagen der alttestamentlichen Propheten sich nur in einem uneigentlichen Sinne, also allegorisch, auf den neutestamentlichen Messias beziehen lassen.¹⁰ Beim Wort genommen hat Jesaja, um nur ein Beispiel zu nennen, in der berühmte Stelle im siebenten Kapitel seines Buches Ereignisse seiner eigenen Zeit vor Augen.¹¹ Eine rationale Begründung der Wahrheit des Christentums im Rekurs auf die alttestamentlichen Typoi, die in den neutestamentlichen Antitypoi ihre Erfüllung finden, schied damit aus. Wie aber lässt sich dann eine Geltung der christlichen Religion begründen, wenn das Alte Testament nicht mehr als Begründungsinstanz infrage kommt?

In den zahllosen Kontroversen des 18. Jahrhunderts über natürliche und geoffenbarte Religion, nicht nur im Fragmentenstreit, wurden die unterschiedlichsten Lösungsvorschläge hierfür unterbreitet. Dabei stellte man den Offenbarungscharakter des Alten Testaments zunehmend infrage. Grundlegende Bestandteile der natürlichen Religion, die Lehre von der unsterblichen Seele oder der vernünftige Begriff von Gott, fehlen ihm. Der von William Warburton unternommene Versuch einer Neubestimmung des Weissagungsbeweises, durch das Fehlen der Unsterblichkeitsvorstellung den Offenbarungscharakter der alttestamentlichen Religion zu begründen, da die jüdische Theokratie dann nur noch durch eine göttliche Stiftung möglich gewesen sei, erwies sich als nicht tragfähig.¹² Der große Ungenannte führte in den von Lessing publizierten Fragmenten die mosaische Konstitution auf den puren Machtwillen von Mose zurück.¹³

Der große Lehrer des Menschengeschlechts, darin waren sich die aufgeklärten Theologen des 18. Jahrhunderts weitgehend einig, hat nur sehr wenig mit dem nationalen und politischen Messias zu tun, der von der sinnlichen Religion der alten Hebräer erwartet wurde. Auch die Propheten führen nicht über diese Form von Religion hinaus. Wurden sie nicht als Betrüger und Demagogen eingestuft, wie von Reimarus oder Voltaire, so als „Weise der Vorwelt, die sich durch Verstand und Menschenkenntniß, durch Talente und Erfahrungen über die Wildheit ihrer Zeiten hoch erhoben“.¹⁴ Zwar versuchen die späteren Propheten, der

⁸ Vgl. Grotius (1641).

⁹ [Collins] (1724). Vgl. hierzu Danz (2012a); Bultmann (2012); Bühler (1994).

¹⁰ Und damit im Widerspruch zum protestantischen Schriftverständnis, das am *sensus verborum* orientiert ist.

¹¹ So [Collins] (1724), 42, mit Verweis auf Hugo Grotius.

¹² Warburton (1765). Zu Warburton vgl. Weidner (2011), 40–50; Hirsch (1949), 337 f.

¹³ Reimarus (1972), 283: „Alle Stifter neuer Gesetze und Republiken haben kein bequemes und wirksameres Mittel gefunden, sich und ihren Befehlen bey dem rohen Volke ein Ansehen und Gewichte zu geben, als wenn sie die Menschen glauben machten, daß sie alles aus unmittelbarer göttlicher Offenbarung sagten und thäten.“ Zu Reimarus vgl. Klein (2009).

¹⁴ Eichhorn (1787), 13. Die alttestamentlichen Propheten waren, wie Johann Gottfried Eichhorn notiert, „merkwürdige Werkzeuge in der Hand der Vorsehung, durch die sie die noch

„sinnlichen Religion Mosis allmählig eine geistigere Richtung zu geben“, um „den menschlichen Verstand zu einer ganz geistigern nach und nach vorzubereiten“.¹⁵ Es gelang den Weisen der Vorwelt aber ebenso wenig wie Mose, die „rohe Sinnlichkeit“ der jüdischen Religion hinter sich zu lassen. „Erst der große Lehrer des Menschengeschlechts lehrte“ die geistige Religion. Allein durch sie und die mit ihr verbundene „gebesserte Gesinnung[]“ werden alle „Opfer, Reinigungen und Casteyungen und das Geschlepp von Gebräuchen“ entbehrlich.¹⁶

Als Begründungsinstanz für die Wahrheit des Christentums schied das Alte Testament damit aus. Das betrifft nicht die Frage der religionsgeschichtlichen Abhängigkeit der christlichen Religion. Die wurde, wie etwa von Kant, durchaus eingeräumt. „Wir können also die allgemeine Kirchengeschichte, sofern sie ein System ausmachen soll, nicht anders, als vom Ursprunge des Christentums anfangen, das, als eine *völlige Verlassung des Judentums, worin es entsprang*, auf einem *ganz neuen Prinzip* gegründet, eine gänzliche Revolution in Glaubenslehren bewirkte.“¹⁷ Mit dem Christentum – darin besteht nun seine Geltungsgrundlage – tritt die reine Moralreligion, eine gebesserte – weil innere – Gesinnungsethik in die Geschichte ein, so die aufgeklärten Neologen und Kant, oder Christus wird, wie bei Lessing, als der erste praktische Lehrer der Unsterblichkeit der Seele verstanden, der die alttestamentliche Religion, das erste Elementarbuch, völlig hinter sich lässt.¹⁸

Damit ist der debattengeschichtliche Kontext kurz benannt, mit dem Schelling nicht nur in seinem Studium an der Universität Tübingen konfrontiert wurde, den er auch nahezu vollständig teilte. Als er im Jahre 1790 das Tübinger Stift bezog, hatte er bereits seit 1787 die höhere Klosterschule in Bebenhausen durchlaufen und sich unter der Anleitung seines Vaters ein veritables Wissen der zeitgenössischen Orientalistik angeeignet.¹⁹ Das betrifft keinesfalls nur die Methodik der Quellenscheidung sowie den Umgang mit biblischen Kodizes, sondern vor allem eine enorm hohe Kompetenz in der hebräischen aber auch in der arabischen und syrischen Sprache. All das schlägt sich schon in seinem ersten Tübinger Semester nieder, in dem er eine Vorlesung von Christian Friedrich Schnurrer über das Dodekapropheton hörte und die Ausführungen seines Lehrers mit sprachlichen, exegetischen und hermeneutischen Kommentaren versah, die

unaufgeklärte Welt aufklärte, und ein politisch-unwissendes Volk wie vom Himmel herab belehrte; durch deren Geist Ideen, die ohne sie viel später dem menschlichen Verstand bekannt geworden seyn würden, früh in Umlauf kamen“. Ganz ähnlich formuliert Lessing in der Erziehungsschrift die Funktion der Offenbarung. Vgl. hierzu Schröter (2012).

¹⁵ Eichhorn (1787), 14.

¹⁶ Eichhorn (1787), 18.

¹⁷ Kant (1983), 189f.

¹⁸ Vgl. Lessing (1981), 94 (§ 58).

¹⁹ Vgl. hierzu die Arbeiten des jungen Schelling aus dessen Zeit in der Klosterschule Bebenhausen in AA II,1,1.

durchweg auf der Höhe der zeitgenössischen Debatten über das Alte Testament stehen.²⁰ Was zeichnet die Deutung des Alten Testaments des jungen Stiftlers aus? Ich beschränke mich im Folgenden auf drei Aspekte: zunächst seine Deutung der biblischen Urgeschichte als Mythos, sodann die von ihm vorgenommene Auflösung des traditionellen Weissagungsbeweises und schließlich drittens seine Deutung des mosaischen Gesetzes.

Der junge Schelling versteht die biblische Urgeschichte, wie anhand seiner Magisterdissertation über den Ursprung des Bösen ersichtlich wird, als einen Mythos. Mit dieser Deutung, die sich erst in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts anbahnte, knüpft er an die sogenannte mythische Schule um den Göttinger Altphilologen Christian Gottlob Heyne sowie den Orientalisten Johann Gottfried Eichhorn an.²¹ Bei den Texten der biblischen Urgeschichte handelt es sich um solche – wie der einschlägige Terminus lautet – aus der Kindheit des Menschengeschlechts.²² Das hat methodische Konsequenzen. Zunächst ist die mythische Form keine Erfindung oder Einkleidung. Die Verfasser der Urgeschichte, Schelling geht mit Jean Astruc und Eichhorn von zwei Quellen aus, konnten sich nicht anders als in sinnlichen Formen artikulieren, da ihnen allgemeine Begriffe noch nicht zur Verfügung standen.²³ Sodann markiert der Mythosbegriff eine diachronale und kulturelle Differenz, den Abstand zwischen der Zeit der biblischen Autoren und der Gegenwart im späten 18. Jahrhundert. Und schließlich enthält dieses Mythosverständnis hermeneutische Implikationen: eine rein grammatisch-philologische Interpretation, wie bislang von der aufgeklärten Exegese gehandhabt, reicht zur Erschließung dieser alten Texte nicht aus. Sie muss durch eine historische Interpretation, also eine Rekonstruktion des kultur- und religionsgeschichtlichen Hintergrunds der biblischen Autoren ergänzt werden.²⁴

Eine Folge dieser bibelhermeneutischen Konzeption, die sich der junge Schelling in den ersten Jahren seines Studiums erarbeitet hat, besteht sodann in der Auflösung des traditionellen apologetischen Weissagungsbeweises für die Wahrheit des Christentums. Schon in der im zweiten Semester von ihm nachgeschriebenen Vorlesung über die kleinen Propheten unterzieht er die messianische

²⁰ Vgl. Schelling, AA II,3. Vgl. hierzu Danz (2012b), 183–205.

²¹ Vgl. Jacobs (1993).

²² Vgl. nur Lessing (1981), 84 (§ 16).

²³ Vgl. Schelling, AA I,1, 107 f.: „Für jene Philosophen der ältesten Welt war also dieselbe Vernunft, die wir besitzen, die Führerin und Leiterin zur Erforschung höherer Dinge; und weil die ältesten Menschen alles auf das Gefühl bezogen und weil ihre Sprache und ganze Veranlagung eine dichterische und symbolische Gestalt des Überlieferten hervorbrachte, kleideten sie ihre Weisheit in ‚Mythen‘ und förderten damit eine liebenswerte Einfalt menschlicher Kindheit und eine damit verbundene Wahrheit und oft ungeheure Größe zutage. War es denn nicht die gesamte Verfassung jener Zeit und der ältesten Sprache, die notwendigerweise diese Art zu philosophieren hervorbrachte? Wurden die ältesten Philosophen nicht von der Notwendigkeit getrieben, ihre Aussagen in Mythen einzukleiden?“

²⁴ Vgl. Schelling, AA II,5, 109–114.

Deutung des Dodekapheton von Schnurrer mit dem Argument der Kritik, sie sei nur unter Voraussetzung eines uneigentlichen bzw. mystischen Schriftsinns möglich.²⁵ In Kommentaren zu den ersten 30 Kapiteln des Jesajabuches sowie den Psalmen aus dem Jahre 1792 wird schließlich eine messianische Deutung des Alten Testaments restlos aufgelöst. Die klassische messianische Stelle Jes 7,14 bezieht der junge Stifter ähnlich wie zuvor Grotius oder Collins auf einen Sohn des Königs Ahas.²⁶ Der alttestamentliche Messias und der neutestamentliche Lehrer der Menschheit treten in einen Gegensatz. Zwar fühlten die großen Propheten die drückende Last des mosaischen Gesetzes, allein, sie vermochten sie nicht zu überwinden.²⁷ Damit ist bereits die Brücke geschlagen zu Schellings früher Deutung des mosaischen Gesetzes.

Im Jahre 1792 und im Sommer 1793 hat Schelling an Kommentaren zu dem Römer- und Galaterbrief des Apostels Paulus gearbeitet.²⁸ In diesem Zusammenhang kommt er auch auf das mosaische Gesetz und sein Verhältnis zum Christentum zu sprechen. Ähnlich wie der Hallenser Theologe Johann Salomo Semler, einer der wichtigsten Gewährsmänner für den Tübinger Theologiestudenten, oder Kant, der allerdings nicht erwähnt wird, deutet Schelling das mosaische Gesetz als eine äußere Gesetzgebung, die nicht nur drückend ist, sondern auch lediglich auf bloße Legalität ziele.²⁹ Erst mit Jesus und Paulus trete eine reine Gesinnungsmoral in die Geschichte ein, die sich in toto von der alttestamentlichen Religion unterscheidet.³⁰ Zwar werde der Eintritt der Gesinnungsreligion von Paulus – auf die er von selbst, also ohne geschichtliche Vermittlung gekommen sei – von diesem nach Art der Orientalen als eine von außen kommende Belehrung, also als Offenbarung, sowie als ein äußeres geschichtliches Ereignis, nämlich als Tod Jesu, dargestellt.³¹ Doch das liegt an dem mythischen Standpunkt, den der Apostel mit

²⁵ Vgl. Schelling, AA II,3, 123–219. 227–317.

²⁶ Vgl. Schelling (1791), XXXIVvf.: „Vom Messias ist also hier weder direct noch im typischen Sinne, wie Dathe will die Rede. Die Allegation im N.T. ficht mich gar nicht an. Wer ein wenig aufgeklärte Begriffe von der Theopneustie des N.T. hat, der wird in Allegationen, die auch nicht bloss Accommodationen sind, keine Auctorität für die Erklärung prophetischer Stellen im A.T. finden. Wir | haben so gut das Recht, nach vnserm Gefühl Stellen des A.T. zu interpretieren, als die Euangelisten.“

²⁷ Vgl. Schelling (1791), XLVr: „Die Propheten trugen diss Bild eines künftigen Herrschers über ihre Prophezeiungen, aber dabei fühlten sie als weise Männer die drückende Last des mosaischen Gesezes, sahen ein, dass die Gottheit einen weit reinern Dienst fordre – dachten, sie werde ihn einst auch fordern durch einen öffentlichen Gesandten – vnd so trugen sie auch dieses Bild von einem Religionsverbesserer in ihre Schriften über.“

²⁸ Vgl. Schelling, AA II,4, 37–136. 249–289.

²⁹ In der zusammenfassenden *Stellensammlung zu Paulus* aus dem Jahre 1793 bestimmt Schelling das mosaische Gesetz als ein „todtes, hartes Gesez der Sklaverei“ (Schelling, AA II,4, 297).

³⁰ Glaube im Sinne von Paulus sei „ein Vertrauen, der sich durch moralische Gesinnung“ auszeichnet (Schelling, AA II,4, 298). Vgl. auch ebd., 269 u. ö.

³¹ Vgl. Schelling, AA II,4, 249 f. 254 f.

seinen Zeitgenossen teilt. Dieser konnte mit anderen Worten die innere Entstehung eines reflexiven sittlichen Selbstverhältnisses gar nicht anders darstellen als in den sinnlichen, äußerlichen Formen einer Geschichte.

In der Deutung der alttestamentlichen Religion, wie wir sie in den frühen Texten Schellings finden, bildet diese zwar die religionsgeschichtliche Vorstufe des Christentums, aber dessen Wahrheit und Geltung lässt sich durch jene nicht mehr begründen. Gegenüber der bloß äußerlichen Gesetzesreligion des Judentums bildet die christliche geradezu eine neue Epoche.³²

2. Der Ort der alttestamentlichen Religion in den religionsgeschichtlichen Konstruktionen der Identitätsphilosophie sowie des Spätwerks

Blickt man von den frühen Tübinger Studien Schellings, die, wie dargelegt, durchweg alt- und neutestamentlichen Themen gewidmet waren, auf seine Texte um 1800, dann fällt vor allem auf, dass derartige Themenstellungen nun vollständig zurücktreten und überhaupt keine Rolle mehr spielen. Weder im *System des transzendentalen Idealismus* noch in den identitätsphilosophischen Schriften, etwa den *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*, kommt er auf das Alte Testament oder die alttestamentliche Religionsgeschichte in einem systematisch relevanten Sinne zu sprechen. Das hat freilich auch systematische Gründe. Entsprechend der identitätsphilosophischen Systemkonstruktion, die lediglich einen realen und einen idealen Teil kennt, wird die Religionsgeschichte durch zwei Formen von Religion strukturiert, die Mythologie sowie das Christentum.³³ Während Erstere der Natur bzw. der realen Seite der absoluten Identität entspricht, ordnet der Philosoph Letzteres der idealen Seite bzw. dem Geist zu. Unter den Prämissen der Identitätsphilosophie stellen zudem sowohl die Mythologie als auch das Christentum Erscheinungen der absoluten Identität dar, d. h. beide Religionstypen werden nicht in ein hierarchisches Verhältnis gebracht. Die Mythologie fungiert mit anderen Worten nicht als unvollkommene Vorstufe zum Christentum. Die identitätsphilosophische Konstruktion der Religion unterscheidet sich grundlegend von Schellings frühen Ausführungen. Zugleich werden in dieser Gedanken formuliert, die auch für das Spätwerk von Bedeutung bleiben.

³² Das Christentumsverständnis von Paulus sowie die Religion Jesu charakterisiert Schelling gegenüber der alttestamentlichen Religion ähnlich wie Kant als „Revolution“ (Schelling, AA II,4, 288).

³³ Vgl. nur Schelling, SW V, 289: „Es ist schon früher angedeutet worden, daß sich Natur und Geschichte überhaupt als die reale und ideale Einheit verhalten; aber ebenso verhält sich die Religion der griechischen Welt zu der christlichen.“ Zu Schellings identitätsphilosophischer Religionsphilosophie vgl. Danz (2011), 153–184; Leistner (2014), 331–347.

Das betrifft einmal das Symbolverständnis und zum anderen die Konstruktion der Geschichte.

Zunächst wende ich mich dem identitätsphilosophischen Symbolverständnis zu. Der junge Schelling hatte, wie bereits erwähnt, die alttestamentlichen Texte als Mythos verstanden. Bei den Überlieferungen der alttestamentlichen Religionsgeschichte handelt es sich also nicht um willkürliche Einkleidungen von bestimmten Inhalten in eine sinnliche Form oder um eine Anpassung einer vernünftigen Moral an die Aufnahmefähigkeit ihrer Rezipienten. Vielmehr konnten sich die Menschen auf dieser Entwicklungsstufe nicht anders artikulieren als in sinnlichen Formen. Der mythologischen Darstellungsweise eignet somit eine Art von Notwendigkeit. Gleichwohl ist der junge Schelling der Meinung, es lasse sich ein bestimmter Sinn aus diesen Sprachbildern erheben, also zwischen Form und Inhalt unterscheiden. Ganz entsprechend versteht er auch den Symbolbegriff als Repräsentation von Ideen. So symbolisiert die Paulinische Darstellung des Todes Jesu die Idee der Entstehung des sittlichen Selbstbewusstseins, also den Eintritt eines reflexiven Moralbewusstseins in das von sinnlichen Bestimmungsgründen bestimmte Bewusstsein. Dieses *cum grano salis* Kantische Verständnis des Symbols, welches sich noch im *System des transzendentalen Idealismus* findet, wird in den identitätsphilosophischen Texten durch ein anderes ersetzt.³⁴ Das Symbol ist nun nicht mehr eine Darstellung von Ideen, es wird strikt selbstbezüglich konstruiert. Im Leitsatz des Paragraphen 39 der *Philosophie der Kunst* heißt es: „Darstellung des Absoluten mit absoluter Indifferenz des Allgemeinen und Besonderen *im Besonderen* ist nur symbolisch möglich.“³⁵ Im Unterschied zur Allegorie und zum Schema sind im Symbol Sein und Bedeutung, Besonderes und Allgemeines „absolut eins“.³⁶ Das Symbol ist, wie der spätere Begriff hierfür lautet, tautologisch.³⁷ Trifft das zu, dann kann zwischen Form und Inhalt nicht mehr unterschieden werden.

Das hat Konsequenzen für den zweiten hier zu nennenden Aspekt, die Konstruktion der Geschichte. Schellings identitätsphilosophische Konstruktion des Christentums „im Gegensatz gegen die Religion hauptsächlich des griechischen Alterthums“³⁸ zielt auf eine Bestimmung von dessen Wesen, nicht jedoch auf eine empirische Beschreibung der christlichen Religion oder der Religionsgeschichte. Etwas anderes ist vor dem Hintergrund der identitätsphilosophischen Systemkonstruktion auch nicht zu erwarten. Schelling konstruiert die Idee des Christentums. Diese wird christologisch und trinitätstheologisch bestimmt. Folglich ist die „Menschwerdung Gottes“ eine „von Ewigkeit. Der Mensch Jesus ist in der Erscheinung nur der Gipfel und insofern auch wieder der Anfang derselben,

³⁴ Vgl. hierzu Whistler (2013); Danz (2017).

³⁵ Schelling, SW V, 406.

³⁶ Schelling, SW V, 407.

³⁷ Vgl. Schelling, SW XI, 195 f.

denn von ihm aus sollte sie dadurch sich fortsetzen, daß alle seine Nachfolger Glieder eines und desselben Leibes wären, vom dem er das Haupt ist.“³⁹

Während in der identitätsphilosophischen Konstruktion der Religionsgeschichte das Judentum faktisch keine Rolle spielt, ändert sich das im Spätwerk.⁴⁰ In dem beschränkten Rahmen dieses Beitrags ist es freilich nicht möglich, alle Interpretationsprobleme, Voraussetzungen und Implikationen von Schellings Spätphilosophie zu erörtern. Ich beschränke mich auf seine Deutung der Religionsgeschichte sowie seine Einordnung der alttestamentlichen Religion in diese. Schellings späte Philosophie, wie sie in der *Philosophie der Mythologie* sowie der *Philosophie der Offenbarung* vorliegt, führt Überlegungen der Identitätsphilosophie vor dem Hintergrund einer veränderten theoretischen Grundlegung weiter.⁴¹

Zunächst unterzieht Schelling in seiner Spätphilosophie ähnlich wie in der Identitätsphilosophie den aufgeklärten Gedanken einer Vernunftreligion als Grundlage der Religionsgeschichte der Kritik. In diese wird nicht nur die kantische, sondern auch die Hegel'sche Konzeption einer Philosophie der Religion einbezogen.⁴² Die Herabstufung der Geschichte gegenüber der Idee in deren Religionsphilosophien dokumentiere einen nicht überwundenen Rationalismus. „Das Kunststück ist das alte durch Kant bekannte, Kant wollte, daß die der Vernunft unschmackhaft gewordenen Thatsachen in moralische Thatsachen; hier sollten sie in speculative umgewandelt werden.“⁴³ Dem setzt Schelling die These entgegen, die Religion habe ein von der Vernunft unabhängiges Prinzip:

Um sich also als eine besondere Wissenschaft außer der allgemeinen Wissenschaft zu behaupten und unabhängig von dieser, müßte die Religionsphilosophie durchaus ein besonderes, eigenthümliches, ein von Philosophie und eben darum auch von der Vernunft unabhängiges Prinzip der Religion zu behaupten wissen. Eines solchen Prinzips wird sie bedürfen, wenn sie die objectiven Erscheinungen der Religion begreiflich machen will; sie wird eines solchen von der Vernunft unabhängigen Prinzips bedürfen, selbst um manche subjectiven Erscheinungen zu erklären.⁴⁴

³⁸ Schelling, SW V, 287.

³⁹ Schelling, SW V, 298.

⁴⁰ Eine Neubewertung der alttestamentlichen Religion deutet sich in den *Weltalter-Fragmenten* sowie dem Akademievortrag von 1815 *Ueber die Gottheiten von Samothrace* an.

⁴¹ Das betrifft vor allem die Unterscheidung von negativer und positiver Philosophie, die seit 1827 in den Texten Schellings begegnet. Vgl. hierzu Neugebauer (2007), 101–141; Buchheim (1992); Franz (1992); Kreiml (1989).

⁴² Schelling (1996), 202: „Wenn man das geschichtliche nimmt und als leere Form der Vorstellung abstreift, so kann es ihr [sc. der Rechtgläubigkeit] ganz gleichgültig seyn, ob auf etwas vornehmer oder gemeiner aussehende Weise sie um dieß geschichtliche kommt. Es ist ungefähr, wie wenn der eine mir allen baaren Geldvorrath abnimmt ohne mir etwas dafür zu geben, ein anderer thut mir dasselbe, gibt mir denselben Betrag aber an abgeschätztem unbrauchbarem Papiergeld zurück, ich gestehe, daß mir der erste noch ehrlicher vorkommt.“

⁴³ Schelling (1996), 202.

⁴⁴ Schelling (1996), 189.

Man kann die These Schellings, die Religion fuße auf einem unmittelbar Gott-setzenden Bewusstsein, welches von der Vernunft unabhängig ist, als Versuch verstehen, aus der Religionsgeschichte selbst Kriterien zu deren Beurteilung zu gewinnen.

In jedem Fall ist mit Schellings Religionsbegriff die These verbunden, Form und Inhalt der religiösen Vorstellungen lassen sich nicht unterscheiden.⁴⁵ Das entspricht dem identitätsphilosophischen Symbolbegriff, dem zufolge Sein und Bedeutung identisch sind. Das gilt auch von den mythologischen Göttern. Sie seien „wirklich existierende Wesen, die nicht etwas anderes *sind*, etwas anderes *bedeuten*, sondern *nur* das bedeuten, was sie *sind*“.⁴⁶ Der Mythos ist, wie es nun heißt, tautologisch. Er ist mit anderen Worten strikt selbstbezüglich. Das hat Konsequenzen für die Deutung der Religionsgeschichte. Sie ist eine Geschichte des Bewusstseins oder, wie Schelling formuliert, ein theogonischer Prozess im Bewusstsein der Menschheit, dem diese blindlings unterworfen ist.⁴⁷ Die Tatsachen des mythischen Bewusstseins, also die Göttergestalten und ihre Abfolge, sind solche des Bewusstseins und keine empirischen.⁴⁸ Wie in der Identitätsphilosophie so konstruiert Schelling auch in seinem Spätwerk die Religionsgeschichte nicht als eine empirische Geschichte, sondern – um den früheren einschlägigen Begriff aufzugreifen – als eine Geschichte des Selbstbewusstseins. Strukturiert wird die Geschichte der Religionen, genauer, die Geschichte des religiösen Bewusstseins durch die Potenzen.⁴⁹ Mit der mythologischen Religion anhebend, dem das menschliche Bewusstsein zunächst unterworfen ist, wird es durch die Offenbarung von der blinden Macht des Heidentums befreit, aber das Ziel der religionsgeschichtlichen Entwicklung liegt für den späten Schelling nicht in dieser, sondern ähnlich wie für Lessing in der philosophischen Religion. Damit ist der Horizont benannt, in dem die Deutung der alttestamentlichen Religion im Spätwerk des Philosophen steht.

⁴⁵ Vgl. Schelling, SW XI, 53. 198. Vgl. hierzu Danz (2013), 233–253.

⁴⁶ Schelling, SW XI, 196.

⁴⁷ Vgl. Schelling, SW XI, 124f.: „Allerdings hat die Mythologie keine Realität *außer* dem Bewußtseyn; aber wenn sie nur in Bestimmungen desselben, also in Vorstellungen verläuft, so kann doch dieser *Verlauf*, diese *Succession von Vorstellungen selbst*, diese kann nicht wieder als eine solche bloß *vorge stellt* seyn, diese muß *wirklich* stattgehabt, im Bewußtseyn wirklich sich ereignet haben; diese ist nicht von der Mythologie, sondern umgekehrt die Mythologie ist von ihr gemacht; denn die Mythologie ist eben nur das Ganze dieser Götterlehren, die sich wirklich gefolgt sind, und sie ist also durch diese Folge entstanden.“ Vgl. auch SW XI, 193.

⁴⁸ Zu Schellings Begriff der Tatsache vgl. Schelling, SW X, 225–286.

⁴⁹ Zu Schellings Potenzenlehre vgl. Buchheim (1992), 109–135; Gabriel (2006), 116–145.

3. Schellings Deutung der alttestamentlichen Religion

Auch Schellings späte Konstruktion einer Religionsgeschichte kennt nur zwei Formen von geschichtlichen Religionen: die Mythologie sowie das Christentum.⁵⁰ Das alttestamentliche Judentum kommt damit von vornherein als eine Mischform in den Blick. Die „Offenbarung des A.T.“ sei „nur die durch die Mythologie durchwirkende Offenbarung, das Christentum die Offenbarung, welche diese Hülle (das Heidenthum) durchbrochen hat, also Judentum und Heidenthum zugleich und gleicherweise aufhebt“.⁵¹ In der Einordnung der alttestamentlichen Religion in die Mythologie besteht in der Tat die Besonderheit von Schellings Deutung. Bereits der junge Stifter versteht, wie wir gesehen haben, das Alte Testament als einen Mythos. Freilich, seit der Identitätsphilosophie um 1800 hat der Mythosbegriff, wie oben dargestellt, eine neue Deutung erhalten. Sein und Bedeutung fallen in dem tauteologischen Verständnis Schellings zusammen. Dadurch erhält allerdings auch die Einstufung der alttestamentlichen Religion ihre Pointe. Wie wird diese nun im Spätwerk verstanden? Ich beschränke mich im Folgenden auf drei Aspekte, zunächst die Deutung des Alten Testaments als Offenbarung, sodann die in der *Philosophie der Offenbarung* vorgenommene Neubestimmung des Schemas von Typos und Antitypos und schließlich die Deutung des mosaischen Gesetzes.

Schelling ordnet die alttestamentliche Religion, deren interne Entwicklung er durch die Abfolge von Abraham, Mose und Propheten strukturiert,⁵² in den mythologischen Prozess und damit in die Religionsgeschichte ein. Der unmittelbare Gott des israelitischen Bewusstseins ist die blinde Macht des ersten Prinzips, also diejenige Potenz, der auch die übrige Menschheit im mythologischen Prozess unterworfen ist. Wie in der Mythologie so wirkt auch in der israelitischen Religion die zweite Potenz, allerdings im Unterschied zu jener nicht als natürliche, sondern als persönliche. Hieraus resultiert die Besonderheit von Schellings religionsgeschichtlicher Konstruktion der alttestamentlichen Religion, deren Bindung an ein Geschlecht sowie deren Unterschied zu den Völkern, die mit ihrer Mythologie zugleich entstehen.⁵³ Die Religion des Alten Testaments fußt auf einer Offenbarung – um diesen Nachweis vor dem Hintergrund der zeitgenössischen Debatte ist es Schelling zu tun.⁵⁴ Um die israelitische Religion jedoch als

⁵⁰ Vgl. Schelling, SW XI, 244–250.

⁵¹ Schelling, SW XIV, 124.

⁵² Vgl. hierzu Schelling, SW XIV, 119–151, bes. 119f.: „Ich nehme dieß Wort ‚alttestamentliche Verfassung‘ im weitesten Sinn; diese Verfassung fängt nicht mit der mosaischen Gesetzgebung an, diese selbst ist nur das Resultat eines schon früher eingegangenen, eines persönlichen Bezugs, in welchen die vermittelnde Potenz mit den Voreltern des Volks Israel getreten war.“

⁵³ Vgl. Schelling, SW XIV, 125.

⁵⁴ Vgl. nur Schelling, SW XIV, 137: „Selbst solche offenbar superstitiöse Elemente in der religiösen Gesetzgebung Mosis beweisen nichts gegen die Göttlichkeit dieser Gesetzgebung,

geoffenbarte zu verstehen, ist deren Einordnung in den mythologischen Prozess die notwendige Voraussetzung. Offenbarung sei nämlich, wie Schelling anhand der Opferung Isaaks ausführt, die als urbildlich, also als Idee der alttestamentlichen Religion verstanden wird, nur als Durchbrechung einer verdunkelnden Macht möglich. „Der, welcher Elohim genannt wird, ist die Substanz des Bewußtseyns, der Engel Jehovahs ist nichts Substantielles, sondern ein im Bewußtseyn nur Werdendes, eben nur Erscheinendes, er ist nicht substantiâ, er ist immer nur actu da im Bewußtseyn, [...] und setzt daher den Elohim als Substanz, als Medium seiner Erscheinung fortwährend voraus“.⁵⁵ Der wahre Gott erscheint im israelitischen Bewusstsein durch das Hinzutreten der zweiten Potenz, die in der ersten den wahren Gott zeigt bzw. „aufschließt“.⁵⁶ Schelling konstruiert den Offenbarungsbegriff als Hervorbringung oder Erscheinung des wahren Gottes im menschlichen Bewusstsein, und zwar so, dass sich durch die Unterordnung der ersten Potenz unter die zweite gleichsam akthaft die Einheit der drei Potenzen herstellt.

Mit der Konstruktion des Offenbarungsbegriffs als aktuelle Erscheinung des wahren Gottes in dem von der ersten Potenz bestimmten menschlichen Bewusstsein, an die es gebunden bleibt, damit überhaupt von einer Offenbarung die Rede sein kann, ist bereits die Verbindung zu dem zweiten hier zu nennenden Aspekt hergestellt, der Neubestimmung der Typologie. Der junge Schelling hatte, wie im ersten Abschnitt ausgeführt, den Weissagungsbeweis der theologischen Apologetik mit den Mitteln der historischen Forschung aus den Angeln gehoben. Die alttestamentlichen Typoi, also vor allem die Psalmen und die Sprüche der Propheten, werden auf ihren eigenen zeitgeschichtlichen Kontext bezogen und nicht mehr als inhaltliche Hinweise auf das Wirken und Geschick des neutestamentlichen Messias verstanden. Davon scheint prima vista die *Philosophie der Offenbarung* Abstand zu nehmen, wenn auf die typische Bedeutung des Alten Testaments hingewiesen wird.⁵⁷ Schelling grenzt sein Verständnis des Typos sowohl von dem des englischen Hebraisten John Spencer als auch von der traditionellen Fassung ab.⁵⁸

vielmehr, wenn sie von diesem realen Element gar nichts enthielte, so könnte sie selbst nicht eine im eigentlichen Sinn *geoffenbart* seyn – dann gerade wäre sie eine bloß menschliche Erfindung.“

⁵⁵ Schelling, SW XIV, 123.

⁵⁶ Schelling, SW XIV, 120.

⁵⁷ Vgl. Schelling, SW XIV, 142–146; Schelling (1992), 510–517.

⁵⁸ Vgl. Schelling, SW XIV, 142: „Spencer nimmt an, in manchen mosaïschen Gebräuchen habe sich Gott zu der Denkweise der Israelitischen herabgelassen [sc. im Sinne einer Akkommodation], ja er habe einen oder den andern heidnischen Ritus ihnen gleichsam nachgesehen und verstatet [...]. Das andere Erklärungssystem ist das weit allgemeiner angenommene der sogenannten typischen Theologie, nach welcher die zahlreichen, vom mosaïschen Gesetz vorgeschriebenen Handlungen, vorzüglich die Opfer, typi, d.h. Vorbilder seyn sollen, die ihre Wahrheit nicht in sich selbst, sondern nur in dem hatten, was durch sie vorgebildet wurde, in Christo, und zumal in dem großen Opfer des neuen Testaments.“

Der Typos, so Schelling, beziehe sich nicht auf die inhaltlichen Aussagen des Alten Testaments, er beziehe sich auf die Geschichte des Bewusstseins der Menschheit. Ganz in diesem Sinne kann er auf Erscheinungen in der Natur hinweisen, wie den Instinkt der Tiere, in dem „wir in der Natur künftige sittliche Verhältnisse präformiert“⁵⁹ finden. „Wenn die Bewegung, durch die das Heidentum entsteht, bereits eine notwendige Beziehung, ein Ziel auf Christus hat, so werden wir schon im Heidentume das Christentum präformiert antreffen.“⁶⁰ Die Typologie wird von Schelling auf die Bewusstseinsgeschichte bezogen und dadurch auf die gesamte Religionsgeschichte ausgeweitet. Insofern sie als Prozess der Wiederherstellung des Bewusstseins konstruiert ist, müssen sich gleichsam Abschattungen von dieser in ihr finden. Die systematische Funktion, die der Typos dadurch erhält, besteht im Unterschied zur traditionellen Lehre in der Begründung der Realität von Heidentum und Judentum.⁶¹ Diese hängt an dem Eingebundensein in den mythologischen Prozess. Hierauf baut auch der abschließend noch zu nennende Aspekt von Schellings Deutung der alttestamentlichen Religion auf, das mosaische Gesetz.

Der junge Schelling hatte in seinen Kommentaren zu dem Römer- und Galaterbrief des Apostels Paulus das mosaische Gesetz als ein äußeres, die Menschen knechtendes Gesetz verstanden und diesem die Religion Jesu als ein inneres Gesetz der Freiheit entgegengesetzt. In der *Philosophie der Offenbarung* scheint der Philosoph diese frühen Überlegungen zur mosaischen Konstitution wortwörtlich übernommen zu haben, wenn er darauf hinweist, er denke über das mosaische Gesetz nicht anders als Paulus, „der doch wohl eine tiefere Einsicht in das Judentum hatte“, und „der von dem knechtischen Geist desselben spricht. [...] Jenes knechtische Joch ist also nichts anderes als das Ganze des mosaischen Gesetzes“.⁶² Im Unterschied zu den frühen Tübinger Paulusstudien führt Schelling nun die Äußerlichkeit und Knechtschaft des mosaischen Gesetzes auf die im menschlichen Bewusstsein aktualisierte erste Potenz, also den unmittelbaren Gott des israelitischen Bewusstseins zurück. Diese Macht ist jedoch die Voraussetzung der Offenbarung, die letztere nicht aufheben kann, ohne sich selbst aufzuheben.

Fasst man die vorgetragenen Überlegungen zusammen, so kann man sagen, dass die alttestamentliche Religion in der religionsgeschichtlichen Konstruktion von Schellings Spätwerk lediglich als eine Zwischen- bzw. Übergangsstufe in den Blick kommt, eben als eine Religion der Zukunft. Aus der Perspektive der christli-

⁵⁹ Schelling, UfO, 515.

⁶⁰ Schelling, UfO, 515.

⁶¹ Vgl. Schelling, SW XIV, 146: „Aber obwohl Schatten und Vorbilder des Zukünftigen, hatten die Opfer des Alten Testaments darum doch, oder sie hatten vielmehr eben deswegen für ihre Zeit *reelle* Bedeutung; dies konnte man in neuerer Zeit nicht mehr begreifen, überlegte aber nicht, daß wenn *jene* Opfer keine reelle Bedeutung hatten, dann nothwendig auch das, *wovon* sie Vorbilder, seine reelle Bedeutung verlor“.

⁶² Schelling, SW XIV, 147 Anm. 1.

chen Religion und deren Transformationen in der Moderne wird die israelitische Religion als Vorstufe gewertet. Bezieht man in dieses Urteil allerdings die zeitgenössischen Kontroversen über den Offenbarungscharakter des Alten Testaments mit ein, dann muss man das Urteil über Schellings religionsgeschichtliche Deutung des Judentums differenzieren. Sie zielt – wenn auch im Interesse an einer Erklärung des Endes der Offenbarung in Christus – auf den Nachweis des in den Debatten umstrittenen Offenbarungscharakters des Alten Testaments.

Literaturverzeichnis

- [Collins, Anthony,] (1724), *A Discours of the Grounds and Reasons of the Christian Religion. In two Parts*, London.
- Buchheim, Thomas (1992), *Eins von allem. Die Selbstbescheidung des Idealismus in Schellings Spätphilosophie*, Hamburg.
- Bühler, Axel. (Hg.) (1994), *Unzeitgemäße Hermeneutik. Verstehen und Interpretation im Denken der Aufklärung*, Frankfurt a. M.
- Bultmann, Christoph. (2012), *Bibelrezeption in der Aufklärung*, Tübingen.
- Danz, Christian (1995), „Im Anfang war das Wort. Zur Interpretation des Johannesprologes bei Schelling und Fichte“, in: *Religionsphilosophie. Fichte-Studien Bd. 8*, hg. v. K. Hammer, R. Schottky u. W. H. Schrader, Amsterdam, 21–39.
- (2011), „Schellings Wesensbestimmung des Christentums in den *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*“, in: „*Die bessere Richtung der Wissenschaften*“. Schellings „*Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*“ als Wissenschafts- und Universitätsprogramm, hg. v. P. Ziche u. G. F. Frigo, Stuttgart-Bad Cannstatt, 153–184.
 - (2012b), „Weissagung und Erfüllung. Schellings Prophetendeutung und ihre hermeneutischen Grundlagen“, in: *Schelling und die Hermeneutik der Aufklärung*, hg. v. Chr. Danz, Tübingen, 183–205.
 - (2013), „Von der Vernunftreligion zur spekulativen Religionsgeschichte. Anmerkungen zu Schellings später Religionsphilosophie im Kontext der Hegel-Schule“, in: *Schelling und die historische Theologie des 19. Jahrhunderts*, hg. v. Chr. Danz, Tübingen, 233–253.
 - (2016), „Können geoffenbarte Religionen vor der Vernunft bestehen? Lessings Deutung der Religionsgeschichte“, in: „*Es strebe von euch jeder um die Wette*“. Lessings Ringparabel – ein Paradigma für die Verständigung der Religionen heute?, Freiburg i. Br./Basel/Wien, 202–222.
 - (2017), „Endlich die Philosophie ist unter diesen Wissenschaften die symbolische.“ Anmerkungen zu Schellings Würzburger Symbolbegriff“, in: *Schelling in Würzburg*, hg. v. Chr. Danz, Stuttgart/Bad Cannstatt, 55–77.
 - (Hg.) (2012a), *Schelling und die Hermeneutik der Aufklärung*, Tübingen.
- Eichhorn, Johann Gottfried (1787), *Einleitung ins Alte Testament*, 3. Theil, Leipzig.
- Franz, Albert (1992), *Philosophische Religion. Eine Auseinandersetzung mit den Grundlegungsproblemen der Spätphilosophie F. W. J. Schellings*, Amsterdam.
- Gabriel, Markus (2006), *Der Mensch im Mythos. Untersuchungen über Ontotheologie, Anthropologie und Selbstbewußtseinsgeschichte in Schellings Philosophie der Mythologie*, Berlin/New York.
- Grotius, Hugo (1641), *Annotationes in libros Evangeliovm. [...]*, Amsterdam.
- Hirsch, Emanuel (1949), *Geschichte der neuern evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens*, Bd. 1, Gütersloh.

- Jacobs, Wilhelm G. (1993), *Gottesbegriff und Geschichtsphilosophie in der Sicht Schellings*, Stuttgart-Bad Cannstatt.
- Kant, Immanuel (1983; ¹1793), „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“, in: Ders., *Werke*, Bd. 7, hg. v. W. Weischedel, Darmstadt, 649–879.
- Klein, Dietrich (2009), *Hermann Samuel Reimarus (1694–1768). Das theologische Werk*, Tübingen.
- Kravitz, Amit (2015), „Eine Religion in der Schwebe – Schellings Deutung des Judentums“, in: *Religion und Religionen im Deutschen Idealismus. Schleiermacher – Hegel – Schelling*, hg. v. F. Hermann u. a., Tübingen, 397–423.
- Kreiml, Josef (1989), *Die Wirklichkeit Gottes. Eine Untersuchung über die Metaphysik und die Religionsphilosophie des späten Schelling*, Regensburg.
- Leistner, Patrick (2014), „Schellings Identitätssystem und die Religion“, in: *NZStH* 56, 331–347.
- Lessing, Gotthold Ephraim (1981; ¹1780), „Die Erziehung des Menschengeschlechts“, in: Ders., *Freimaurergespräche und anderes. Ausgewählte Schriften*, Weimar/Leipzig, 81–103.
- Neugebauer, Georg (2007), *Tillichs frühe Christologie. Eine Untersuchung zu Offenbarung und Geschichte bei Tillich vor dem Hintergrund seiner Schellingrezeption*, Berlin/New York.
- Reimarus, Hermann Samuel (1972), *Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes*, hg. v. G. Alexander, Frankfurt a. M.
- Reventlow, Henning Graf (2010), *History of Biblical Interpretation, Vol. 4: From the Enlightenment to the Twentieth Century*, Atlanta.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph (1791), *Animadversiones in Jeremiam et Jesajam*, BBAW NL Nr. 23.
- (1856–1861), *Sämmtliche Werke*, XIV Bde., hg. v. K. F. A. Schelling, Stuttgart/Augsburg [zitiert als: SW, Band- und Seitenangabe].
 - (1976 ff.), *Historisch-kritische Ausgabe*, hg. v. der Schelling-Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Stuttgart-Bad Cannstatt [zitiert als: AA, Reihen-, Band- und Seitenangabe].
 - (1992), *Urfassung der Philosophie der Offenbarung*, Teilbd. 2, Hamburg [zitiert als: UfO].
 - (1996), *Philosophie der Mythologie. Nachschrift der letzten Münchner Vorlesung 1841*, hg. v. A. Roser/H. Schulten, Stuttgart-Bad Cannstatt.
- Schröter, Marianne (2012), „Zum Prophetenbild der Aufklärung“, in: *Schelling und die Hermeneutik der Aufklärung*, hg. v. Chr. Danz, Tübingen, 155–176.
- Tillich, Paul (1998; ¹1910), *Die religionsgeschichtliche Konstruktion in Schellings positiver Philosophie, ihre Voraussetzungen und Prinzipien*, in: Ders., *Frühe Werke*, hg. v. G. Hummel/D. Lax, Berlin/New York, 154–272.
- Warburton, William (1765), *The Divine Legation of Moses Demonstrated: On the Principles of a Religious Deist [...]*, 9 Bde., London.
- Weidner, Daniel (Hg.) (2011), *Bibel und Literatur*, München.
- Whistler, Daniel (2013), *Schelling's Theory of Symbolic Language. Forming the System of Identity*, Oxford.